Article paru en 2007 dans *Le Spectacle du monde*

LEO STRAUSS

Il y a encore quelques années, le nom de Leo Strauss n'était guère connu que des universitaires, philosophes ou chercheurs en science politique. Depuis quelque temps, il connaît une célébrité posthume qui l'aurait sans doute beaucoup surpris. Toute une série d'articles et de livres récents le présentent en effet comme l'« inspirateur secret » des néoconservateurs arrivés au pouvoir aux Etats-Unis avec George W. Bush. Lancée en 2003 par William Pfaff dans un article du *Herald Tribune*, cette thèse a notamment été développée dans les livres d'Anne Norton et, surtout, de Shadia B. Drury : « Strauss, écrit Drury, est le penseur-clé pour comprendre la vision politique qui a inspiré les hommes les plus puissants, en Amérique, sous George W. Bush ».

La thèse s'appuie sur le fait qu'un grand nombre de néoconservateurs ont été soit des élèves de Strauss, soit des élèves de ses disciples. Ce fut le cas en effet d'hommes comme Paul Wolfowitz, William et Irving Kristol, Richard Perle, Elliot Abrams, Robert Kagan, Abram Shulsky, Norman Podhoretz, Werner Dannhauser, David Brook, Leon Kass et de nombre de leurs amis, qui s'expriment aujourd'hui dans des publications comme *The Weekly Standard*, *The Wall Street Journal*, *Commentary*, *The New Republic*, *Public Interest*, *The National Review*, etc.

De là à considérer que « la route de Bagdad passe par Leo Strauss », comme on n'a pas hésité à l'écrire, il y a une marge qu'on ne saurait franchir sans tomber dans la mésinterprétation ou le conspirationnisme. D'autant que bien des straussiens (Stanley Rosen, Charles Butterworth, Joseph Cropsey) n'ont jamais soutenu l'actuelle politique étrangère de la Maison-Blanche, et que parmi les critiques de Strauss figurent aussi des auteurs de droite comme Claes Ryn, Barry Alan Shain ou Paul Gottfried. Des essayistes comme Steven B. Smith (*Reading Leo Strauss*) ou Catherine et Michael Zuckert (*The Truth About Leo Strauss*) ont de leur côté réfuté les assertions de Drury.

Mais qui était donc Leo Strauss ?

Né en 1899 à Kirchhain, en Allemagne, dans une famille de commerçants de la Hesse dont il dira lui-même qu'on y pratiquait un judaïsme mieux mais sans grande culture, il se passionne au lycée pour l'œuvre de Nietzsche (« entre 22 et 30 ans, j'ai cru littéralement tout ce que je pouvais comprendre de lui »). Il suit ensuite à Marbourg les cours du philosophe Ernst Cassirer, qui est alors le chef de file de l'école néo-kantienne fondée par Hermann Cohen, puis à Fribourg-en-Brisgau ceux d'Edmund Husserl et de Martin Heidegger – à côté de qui, dira-t-il, « Cassirer semblait être un nain ».

Interprète sur le front belge en 1917-18, il s'intéresse d'abord à la pensée de Spinoza (son premier livre, paru en 1930, porte sur *Spinoza et sa critique de la science de la Bible*). Il fréquente alors les milieux sionistes et les grands représentants de la culture judéo-allemande (Jacob Klein, Franz Rosenzweig, Gershon Sholem) tout en s'intéressant de plus en plus à Thomas Hobbes et à Maïmonide. En 1932, ayant obtenu une bourse d'études de la Fondation Rockefeller pour travailler sur les philosophies arabes et juives médiévales, il vient s'installer à Paris, où il se marie et se lie avec Louis Massignon, Alexandre Kojève, André Siegfried et Alexandre Koyré.

Deux ans plus tard, il quitte la France pour l'Angleterre, où il travaille principalement sur Thomas Hobbes (son grand essai sur la philosophie politique de Hobbes paraît à Oxford en 1936). En 1937, il part s'établir aux Etats-Unis, où il fera tout le reste de sa carrière, successivement à la New School of Social Research de New York (où enseignent également Hans Jonas et Hannah Arendt), puis à partir de 1949 et jusqu'en 1968 à la faculté des sciences sociales de l'Université de Chicago. Il prend la nationalité américaine en 1944.

Pour Leo Strauss, la compréhension philosophique passe avant tout par l'étude de l'histoire de la philosophie. Il prône donc un retour réflexif aux problématiques élaborées par les Anciens, notamment Aristote et Platon. C'est dans la tradition des philosophes médiévaux juifs et arabes, Averroès, Avicenne et al-Farabi, qu'il découvre l'idéal du philosophe, tout comme c'est en étudiant Spinoza et Hobbes, puis Machiavel, qu'il entreprend d'explorer la modernité. Sa démarche consiste à relire et à interpréter la tradition philosophique européenne, ce qui l'amène à jeter les fondements d'une philosophie politique, à réactualiser la querelle des Anciens et des Modernes, et à reprendre à nouveaux frais la question centrale de la « théologie politique ».

Peu de philosophes ont avant lui attaché autant d'importance à la notion de philosophie politique. S'appuyant principalement sur la thèse développée par Platon dans sa *République*, Strauss affirme que la philosophie est d'abord l'études des opinions (*doxa*) dans la Cité, et en déduit que la philosophie première n'est pas la métaphysique, mais la philosophie politique. La question fondamentale de la philosophie : « Qu'est-ce que la vie bonne ? » est d'ailleurs elle-même éminemment politique. Strauss ne convoque donc pas la philosophie à des fins politiques, comme le firent les hommes des Lumières, mais se tourne au contraire vers la politique afin de permettre à la philosophie de mieux se comprendre elle-même. La philosophie politique, dit-il, représente une tentative de passer de l'opinion à la connaissance en posant des questions fondamentales sur l'action publique et la société.

Le philosophe a le devoir de se soucier de politique, mais la Cité n'aime pas le philosophe, car elle recherche avant tout le bonheur, et non pas la sagesse. Le philosophe, en outre, met en question les conventions qui gouvernent la vie des hommes. En cherchant à transformer par la connaissance les opinions généralement admises, il menace l'ordre de la Cité. C'est la raison pour laquelle il doit adopter une démarche pragmatique et prudente, et surtout se garder de vouloir tout dire à tout le monde.

L'« élitisme » mal compris qu'on a souvent prêté à Strauss n'a pas d'autre origine. Strauss estime que la vulgarisation de la science ou de la philosophie présente un certain danger pour la stabilité du lien social (thème déjà abordé par Rousseau dans son *Discours sur les sciences*

et les arts). D'où sa théorie de l' « écriture ésotérique », exposée en 1952 dans *La persécution et l'art d'écrire*. Commentant cet « art d'écrire oublié » pour mieux préciser comment il conçoit les rapports entre la pensée et la société, et désireux de comprendre les philosophes de la façon dont ceux-ci se comprenaient eux-mêmes Strauss souligne que ce qui était enseigné aux élèves dans les anciennes écoles philosophiques se distinguait de ce qui était divulgué au plus grand nombre, non pas seulement par souci d'échapper à la censure, mais parce que la révélation inconsidérée d'un certain nombre de vérités pouvait constituer un danger social.

Les Modernes, on le sait, ont adopté la position inverse. Pour les théoriciens des Lumières, c'est l'éducation générale de tous qui est la condition même du progrès : l'« obscurantisme » doit céder la place à la raison, car chacun est égal devant la science et la vérité. Le penseur doit donc éclairer le plus possible les masses. Ce qui veut dire aussi que c'est désormais le présent qui doit donner des leçons au passé.

Sur le fronton de la faculté où Leo Strauss enseignait à Chicago, on pouvait lire cette maxime de Lord Kelvin : « Tout ce qui ne se mesure pas ne peut être objet de science ». C'est très précisément cette affirmation que Strauss refuse, car elle repose sur la distinction wébérienne des faits et des valeurs, qu'il considère comme catastrophique.

S'en tenir à la « neutralité axiologique », c'est-à-dire vouloir distinguer radicalement les faits et les valeurs (l'être et le devoir-être) pour faire de l'étude des faits le seul objet des sciences sociales, explique Strauss, c'est ignorer que l'action humaine n'est jamais dépourvue d'orientation politique, et que cette composante politique des phénomènes humains repose avant toutes choses sur un système de valeurs. On ne peut donc étudier les sciences humaines en faisant abstraction des valeurs qui donnent leur impulsion aux conduites humaines. La preuve en est déjà donnée par la question : quel est le meilleur régime politique ? – où la notion même de « meilleur » renvoie directement aux valeurs.

Une véritable « science de l'homme » ne peut séparer l'analyse des faits d'une réflexion sur les valeurs, car c'est ainsi seulement que l'on peut concevoir la notion de bien commun. Comme l'avaient déjà vu les Anciens, la vie politique, qui est la caractéristique propre de la nature humaine, repose sur des actes et des choix qui ont pour raison d'être le bien commun. Celui-ci implique à son tour la notion de finalité, qui domine toute la pensée antique. Platon dit que chaque chose a par nature une fonction déterminée qui rend compte de sa nature. Pour Aristote, la nature des êtres est ordonnée aux fins qui leur sont propres. La nature ne peut donc être conçue indépendamment d'une fin : l'épanouissement d'une chose est son accomplissement. Chez l'homme, la vertu est l'accomplissement de cette nature propre, sans avoir à découler d'un devoir-être.

Le bien commun n'est par définition la propriété de personne, puisqu'il ne procède pas du droit positif, mais du droit naturel. Il implique un questionnement permettant de fonder la légitimité des décisions politiques. « Reconnaître l'existence du bien commun n'est pas une volonté de soumettre la liberté individuelle à un ordre moral, écrit Strauss, mais créer l'espace pour une délibération sur le sens que nous voulons donner à notre condition de citoyen ». Ce qui signifie que le bien commun est la source fondatrice de la légitimité des décisions, la légalité n'étant elle-même légitime que si elle est ordonnée à ce but.

Leo Strauss, à partir de là, s'attaque frontalement au positivisme et à l'historicisme, dont

l'apparition, dans la lignée d'Auguste Comte et de Hegel, constitue la troisième vague – la première correspondant à l'œuvre de Machiavel, la seconde aux philosophes des Lumières– d'une modernité où Strauss n'hésite pas à voir la source du nihilisme européen.

Au positivisme, qui veut s'en tenir aux « seuls faits », il reproche de discréditer toute pensée procédant par évaluation et à ne reconnaître la qualité de sciences qu'aux formes de connaissance qui se veulent éthiquement neutres. Dès lors, il ne peut plus y avoir de connaissance authentique du bien commun. L'historicisme, quant à lui, pose que toute pensée humaine n'est que le fruit des circonstances historiques, en même temps qu'il propose un schéma englobant du devenir humain qui trouve son apogée dans l'idéologie du progrès.

Réfléchissant sur la « crise de notre temps », Strauss met aussi en accusation le relativisme des valeurs, thème qui sera longuement développé après lui par Allan Bloom dans *L'âme désarmée* (1987), mais aussi en France par Alain Finkielkraut dans *La défaite de la pensée*. Le relativisme pose que toutes les valeurs se valent, car les points de vue ne sont pas des vérités arbitrables. Il en fait même une règle morale : « On ne doit pas contester les valeurs d'autrui ». Dans cette « tolérance obligatoire », Strauss ne voit qu'un « séminaire d'ignorance ». Le relativisme, pour lui, a aussi pour conséquence une incapacité à réagir contre la tyrannie : le nazisme n'est pas autre chose que l'expression propre à l'Allemagne de la crise de la modernité.

Il ne fait pas de doute qu'aux yeux de Strauss, la victoire des Modernes se confond avec le triomphe du relativisme et du nihilisme moral. La distinction radicale entre les faits et les valeurs a en effet pour conséquence de déconnecter la pensée politique de toute interrogation philosophique. La crise de notre temps, dit Leo Strauss, vient de ce que la question de la finalité de l'existence a été exclue de la politique et de la raison. La modernité repose sur une dialectique destructrice, dans la mesure où elle fait d'une raison détachée de toute réflexion sur les valeurs le moteur de l'activité humaine. Le bien se confond alors avec le plaisir, la critique de la tradition devenant elle-même une tradition, la tradition de ceux qui prétendent qu'il ne faut plus croire en rien et que le nihilisme est l'indépassable horizon de notre temps.

Dans *Droit naturel et histoire* (1953), Leo Strauss souligne aussi la différence entre la tradition du droit naturel classique, qui est un droit objectif, et celle du droit naturel moderne, qui aboutit à l'historicisation du droit et à l'idéologie des droits de l'homme. La crise du droit naturel moderne vient de ce que ce droit distingue l'homme et le citoyen. Il est en cela l'héritier du christianisme qui fait de l'homme le détenteur de sa liberté ultime, indépendamment de son insertion dans un corps social.

Heinrich Meier souligne très justement que Leo Strauss considère la philosophie, non comme une discipline académique, mais comme un mode de vie : « La philosophie est un mode de vie qui se fonde dans la radicalité du questionnement, et qui acquiert son unité interne par le fait que son questionnement et ses recherches ne se satisfont d'aucune réponse qui tire sa légitimité d'une autorité supérieure ».

En 1964, Leo Strauss déclarait que le « problème théologico-politique » avait constitué le thème central de toutes ses recherches. La querelle des Anciens et des Modernes, qu'il a rallumée dès les années 1930, trouve précisément sa source dans les attitudes différentes adoptées par les deux écoles face au problème théologico-politique : « Une philosophie qui

croit pouvoir réfuter la possibilité de la Révélation – et une philosophie qui ne croit pas pouvoir le faire : telle est la véritable signification de la querelle des Anciens et des Modernes ».

Le « problème théologico-politique » tient chez Strauss à la tension qui existe entre deux pôles irréductibles : la raison et la Révélation, la philosophie et la théologie, la société régie par la loi ordonnée au bien commun et la société régie par une morale parfaite – bref, pour reprendre une formule célèbre : Athènes et Jérusalem.

« On ne peut, écrit Heinrich Meier, concevoir aucune objection plus puissante contre la vie philosophique que celle qui repose sur la croyance en un Dieu tout-puissant ». Qu'est-ce à dire ? Que la philosophie est d'abord un questionnement sur les choses ultimes, et qu'il ne peut y avoir de liberté de questionner si la réponse est donnée d'avance par la foi. C'est la raison pour laquelle Strauss n'hésite pas à dire que « la Bible présente la seule contestation qui peut raisonnablement être faite à la prétention de la philosophie », et aussi qu'« être fondé sur un acte de foi est fatal pour n'importe quelle philosophie ». En tant que mode de vie, la philosophie représente une protestation radicale contre le mode de vie fondé sur l'obéissance de la foi. Pour le dire autrement, ajoute Strauss, « la possibilité de la Révélation implique la possible insignifiance de la philosophie ». Face la question fondamentale : « Quelle est la vie bonne ? », philosophie et Révélation ne peuvent donc qu'adopter des démarches opposées. « La refondation de la philosophie politique et la confrontation avec la religion révélée, commente Heinrich Meier, sont deux aspects de la même entreprise ».

Leo Strauss ne se prononce pourtant pas pour Athènes contre Jérusalem, ni pour Jérusalem contre Athènes. Il affirme que c'est bien plutôt la tension entre ces deux pôles – les exigences contradictoires de la religion et de la philosophie – qui a fait jusqu'au XVIIIe siècle la vigueur de la civilisation occidentale. Il faut que la Révélation demeure un défi pour la philosophie, comme il faut que la philosophie demeure un défi pour la Révélation.

Face aux Modernes qui considèrent que le passé ne peut éduquer, Leo Strauss ne prône pas un retour à la pensée antique. Il veut seulement que la modernité, tout en gardant ses principes, s'ouvre à nouveau à l'attitude philosophique des Anciens, qu'elle privilégie l'interrogation sur le sens et sur les finalités plutôt que de s'ordonner au positivisme et au scientisme. C'est en ce sens qu'il soutient que l'étude du passé est un chemin vers la liberté : il n'y a pas de vie sensée sans la conscience d'un héritage.

C'est pourquoi il conteste radicalement la thèse du progrès moral de l'humanité : « L'homme moderne, écrit-il, est un géant dont nous ne savons pas s'il est meilleur ou pire que l'homme d'autrefois ».

L'idéologie moderne du progrès est elle-même liée à la volonté cartésienne de conquête de la nature, « l'homme se transformant en maître et possesseur de la nature afin d'améliorer sa propre condition ». Dans le rationalisme moderne, qui a proclamé l'autonomie de l'homme en oubliant que celui-ci est fondamentalement un « être ambigu », la raison n'est plus que le garant métaphysique d'une conception technicienne de l'existence individuelle et collective. L'idéologie du progrès débouche sur « l'Etat universel et homogène » où Strauss voit « un Etat dans lequel la base de l'activité humaine s'effondre ou dans lequel l'homme perd son humanité – l'Etat du "dernier homme" dont parlait Nietzsche ». Résolument

« antiglobaliste », Strauss affirme que l'amitié, comme la citoyenneté, implique une certaine exclusivité.

Très apprécié en France par Raymond Aron, mais aussi par Claude Lefort, qui a beaucoup contribué à faire connaître son œuvre, Leo Strauss a incontestablement revivifié la philosophie politique dans un pays où elle avait tendance à se diluer dans des sciences sociales dominées par un positivisme étroit. Il n'en reste pas moins un auteur assez difficile, dont la lecture se prête à de multiples contresens. Sa façon d'argumenter, non à partir d'un exposé systématique de sa pensée, mais de l'histoire de la philosophie, peut surprendre. Elle transforme la lecture en un travail d'exploration qui invite à triompher de certaines obscurités.

Mort d'une pneumonie le 18 octobre 1973 à Annapolis (Maryland), où il est enterré au cimetière juif de la ville, Leo Strauss aimait à citer cette formule prêtée à Socrate par Xénophon à propos d'Héraclite : « Ce que j'ai compris est grand et noble ; je pense qu'il en est de même pour ce que je n'ai pas compris ».

Alain de Benoist

Tous les grands livres de Leo Strauss ont été traduits en français. Ses œuvres complètes, en six volumes, sont en cours de parution en Allemagne sous la direction de Heinrich Meier.

Sur Leo Strauss : Corine Pelluchon, *Leo Strauss. Une autre raison, d'autres Lumières*, J. Vrin, 2003 ; Daniel Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Grasset, 2003 ; Anne Norton, *Leo Strauss et la politique de l'empire américain*, Denoël, 2006, 225 p. ; Heinrich Meier, *Leo Strauss. Le problème théologico-politique*, Bayard, 2006, 160 p.